

The Possibility of Traditional Nationalism in Japan : Masao Maruyama and Soukichi Tsuda (1)

著者	荻原 隆
journal or publication title	THE NAGOYA GAKUIN DAIGAKU RONSHU; Journal of Nagoya Gakuin University; HUMANITIES and NATURAL SCIENCES
volume	50
number	2
page range	77-88
year	2014-01-31
URL	http://doi.org/10.15012/00000355

日本における伝統的ナショナリズムは可能か

——丸山真男と津田左右吉——（上）

荻 原 隆

目 次

- 一 伝統的ナショナリズムの条件
- 二 丸山真男の日本精神史評価（以上本号）
- 三 津田左右吉の日本精神史評価（以下次号）
- 四 伝統的ナショナリズムはどのような形を取るか
- 五 結語—自然と作為，内発と外来，そして自大と自虐の和解—

一 伝統的ナショナリズムの条件

本稿は伝統的ナショナリズムが可能かどうかを検証してみようとするものである¹⁾。説明の必要もないと思うが，伝統的ナショナリズムとは我が国の伝統を未来に生かそうという主義主張であり，伝統を重視するという意味で保守主義の類型に属し，これを日本主義とか，（もし忌避されるのであれば）国粹主義と呼んでもかまわない。悪名高い国粹主義ももともととは伝統主義という意味であった。さて，これも周知のことであるが，日本主義やとくに国粹主義という呼称は極端にイメージが悪く，近代主義者や進歩主義はこのタイプの保守主義をひどく嫌い，嘆き，批判してきた。そのようなものは成立しないというのが大方の通念になっている。これは正しいであろうか。この点について検討してみようというのがこの小論の目的である。そこでまず，伝統的ナショナリズムが成立する条件から考えてみよう。その条件は二ないし三つある。

第一の条件は当然のことだが，伝統的ナショナリズムは我が国の伝統に広く深く根ざすということである。ただし，これだけではもちろん不十分である。伝統主義はとかく守旧・反動・閉鎖的，そして悪くすると狂信的という性格を持ちやすい。そこで，第二の条件としてそれが広く世界に対して高い説得力を持つか，普遍的に妥当するかということが問題になってくる。国民の伝統に長く広く由来し，かつ世界に普遍的に受け入れられるようなものがあってはじめて日本主義は成立する。これは必ずしも先験的原理（たとえば天とかダルマ，あるいは自然権，自由・平等など）や規範的人格（神）が最初からなければいけないという意味ではない。そういうものは進歩主義者が嘆くようにおそろくないであろう。ただし，普遍的原理の原型や母体，うまく育てていけば普遍的原理になりうるような歴史的経験があるかもしれない。そういう可能性でもよいということである。

さらに付け加えると，現在の文明の基礎は言うまでもなく近代西欧文明であり，そして，近代

西洋文明は輝かしい成果を挙げてきたが、もとよりそれは完全なものでなく、多くの欠陥を有し、誤りをも犯した。たとえば、自然破壊や大量破壊兵器は近現代科学が生み出した大きな罪悪である。自由主義や市場主義はいちじるしい貧富の格差や経済恐慌を起こしてきたという大きな問題を抱えている。また、とくに近代の最初からほぼ第二次世界大戦が終わるまで西洋列強は戦争・侵略・植民地支配を繰り返し、そして、世界は依然多くの紛争や戦争の危機をはらんでいる。これは近代西洋文明のおそらくは最大の誤りであったらし、今も世界のもっとも大きな課題であろうから、もし、日本の伝統に、うまく育てていけば、近代西洋・現代文明のこの問題性を部分的にでも克服し、乗り越えていくような希望が託せるものがあるとすれば、まことにうれしい。ようするに、(一) 伝統性と (二) 普遍性の二条件を満たすことで日本主義は成り立ち、なお、(三) 西洋近代文明の欠陥・過ちを部分的にでも乗り越えることができるものならばさらに望ましいということである。

しかし、そんなものが見出せるのであろうか。とりあえず、(一) と (二) の条件から少し詳しく考えてみよう。

(一) 伝統性の条件 まず、伝統性²⁾の条件であるが、これは実は意外にむずかしい問題である。民族には当然無数の伝統があり、その中には、長く保持されてきたように見えて、案外、表層的、一時的なもの、あるいは相互に矛盾するものも多数ある。日本主義の構成のためには、多くの伝統の中から、より本質的で永続的な、そして、今も活ける伝統を選出する必要がある。そうでないと、他の伝統から必ず反論や否定的意見が出てきてしまうであろう。しかし、なにが日本のより本質的な伝統かということは、分かっているようでほとんど分かっていない、あるいはよく誤解されてきた問題である。

たとえば、西欧文化の伝統については、かならずユダヤ・キリスト教とギリシャ・ローマ精神（合理主義・科学主義そして人間中心主義の母体—もちろんウエーバー的に言えばギリシャ精神だけでなくキリスト教の神の超越性、とくにカルヴィニズムの内面的孤立感も世界の脱魔術化・合理化に大きな貢献をしたことになる—）の二つが挙げられるが、しばしば鋭く対立した両者を文句なく伝統だと言い得るのは、二千年もしくはそれ以上の時代とすべての階層とを超えて人々の生活に深く根ざし、今なお脈々と生き続けているからである。よし、キリスト教やギリシャ精神とはちがって明確な教義や学問体系の形をとらず情緒や意識の形態にとどまっているにしても、時間的にも、社会的にもこれに比肩するような長く広く深い、そして今も活ける伝統がもし日本に存在するとすれば、それを中心に置きたい。はたしてこういうものがあるかどうかである。

一例を挙げると、一般に武士道は日本の代表的なすぐれた伝統のひとつと思われてきた。たしかに武士道が有力な伝統であることは誰もが認めるであろう。けれども、よく考えてみると、武士の出現は平安中期からであり、これまでの王朝文化・貴族文化に代わろうとする新しい精神として武士道は誕生した。そう見れば、武士道は伝統どころか新参者である。そして、武士道に対しては、「もののあはれ」のような女性的で優美な感情、作品としては王朝の文学や詩歌こそ日本の伝統であるというように、また、まったく異質なものを挙げることもできる。仏教や儒教で対抗させてもよい。両者は言うまでもなく渡来文化ではあるが、武士の出現にさかのぼること数

百年前から日本に居続けていた。当然、より根源的な伝統とは何かをめぐって武士道との「本家」争いが起きてくる。

さらに、武士が出現してからも、当然すべての国民が武士であったわけではない。武士は全体から見ればつねに少数者であった。もとより、とくに武士が支配者である時代には、武士ならぬ百姓や町人も多かれ少なかれ土風の影響を受けたが、しかし、百姓には百姓の生活やモラルが、町人には彼らの気質や道徳があり、それらは本質的に武士道とは異なる。武士道は日本人の有力な伝統的精神のひとつだが、しかし、時間的長さや社会的広がりというような点でなんとでもケチを付けることができる。まったく別の精神や伝統を持ち出すことはいくらでも可能なのである。

武士道と並んで、あるいはそれ以上に日本人の伝統精神として称えられるのは国体精神である。日本人が一系の皇室を保持してきたことも有力な伝統である。しかし、皇統の変わらざる継承は古代から一貫しているとしても、国体思想の国民レベルでの成立はそうではない。天皇を政治、とくに倫理における絶対的価値とするようないわゆる国体思想が広く国民に植えつけられていくのは、明治中期に明治憲法体制が成立し、同時に教育勅語が発布されたところからである。それ以前にも、あるいはいつの時代にも、一部の公家や武士や神職の間にこういう思想の持ち主はいたが、ほとんどの日本人はそうではない。多くの日本人も漠然と皇室を敬愛していたであろうが、それはいわゆる国体思想ではない。さらに、周知のように政治体制の上で国体が常に尊重されて来たとはとうてい言えない。公家の摂関政治も武士の幕府政治も国体思想の否定ではないか。

そして、武士道や国体思想が、あるいは仏教や儒教が、西洋のキリスト教やギリシャ精神（合理主義・科学主義・ヒューマニズムの源流）と並ぶような意味で今なお、我々の生活を深く支配し、生き生きとした影響を与えているかどうかはかなり怪しいであろう。仏教がよく葬式仏教と呼ばれるゆえんもそこにあるし、儒教がなくても特段苦痛でも不便でもない。

こうして見ると、多くの日本人が当然のように誇ってきたものは、たしかに伝統に違いはないが、時間的継続性や社会的広がりにおいて、いろいろと難点を持っていることは事実である。武士道や国体精神とは異質な伝統はいくらでもある。この二つは絶対的で無条件的な伝統とはとうてい言えない。もし、歴史的継続性や社会的浸透性において、現在への深い影響において、有無を言わせぬものがあるとすれば、それを使いたい。武士道や国体精神程度の長さや広がりがあればかなり有力な伝統にはなるが、それでも日本人のもっとも本質的なものをめぐる議論では異質な伝統との「本家争い」にたえず悩まされることになる。揚げ足を取られるような、反論を許すような中途半端な伝統では不合格なのである。

（二）普遍性の条件 もうひとつは、伝統として選んだものが、高い普遍性、少なくとも豊かな普遍化の可能性を持っているかどうかということである。たんに偏狭な伝統を誇るだけでは、日本主義は成立しえない。伝統に高い普遍性、最低限その豊かな可能性がなければ、日本主義はファナティシズムに堕してしまう。

たとえば、武士道は勇気とか犠牲的精神とか質実剛健というような美德を持つであろうが、一方で言うと、勇気は武力主義や軍国主義につながりかねないという側面を持つ。また、武士の美德が根本においては所領の安堵や拡大のためというきわめて利己的な動機から発せられたもので

あることもよく知られている。だから、主君への忠誠と言い、お家のためと言いながら、その実、状況しだいで武士の下克上や離合集散はいくらでも起こった（武士の離合集散が激しいのは社会が固定した江戸時代ではなく、戦乱の時代であるが、戦闘者としての武士の本質がはっきり出てくるのはむしろこうした動乱の世である）。こういう武士の利己的性格も武士道の普遍化の障害となる。そして、武士の忠誠の対象が君主であって、高い理念でもなければ、広く社会や国家あるいは世界ではないというところに武士道のもっとも本質的な欠陥がある。

国体思想にいたっては武士道以上に問題が深刻と言えるかもしれない。天皇の政治と倫理における絶対的神聖化、日本をはじめから世界に卓越した国家とみなしていること、これらはこの思想が普遍的に展開していくことに決定的な妨げとなる。

もとより、いかなる伝統といえどもさまざまな欠点を持つ。普遍化とはこういう欠陥を一步一步克服していく作業であるから、問題があることは前提のうえとしても、欠陥のありかたによってはその是正のしかたが著しく困難になってくる。武士道や国体思想のように忠誠の対象が主君個人であって広く社会国家ではなく、あるいは天皇や日本民族であって世界や人類でないものをどのように普遍化したらよいのであろうか。解釈のしかたによってはまったく不可能ではないのかもしれないが、その時には武士道がもはや武士道でなく、国体思想がもはや国体思想でなくなってしまうであろう。

したがって、日本主義はこの二つの条件を満たすこと、つまり、ほぼ誰もが納得する日本の伝統で、なおかつ、普遍性を持つもの、少なくとも普遍化の可能性を豊かに秘めているものをさがし出さなければならないのであるが、いったい日本にそのようなものがあるのだろうか。この点について、明治からこのかた進歩的知識人はまったく自信が持てなかった。その典型が丸山真男である。

注

- 1) 本論文は拙稿「日本における伝統型保守主義はいかにして可能か—志賀重昂との関連で—（上）」（『名古屋学院大学論集（社会科学編）』第四三巻第四号、平成一九年三月）・「同（下）」（『同』第四四巻第一号、平成一九年六月）を副題の観点から再編・加筆を施したものである。
- 2) 日本人の伝統精神をどう見るかについては、主に津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』第一〜四（昭和二六〜三〇年）、『津田左右吉全集』全三三巻（昭和三八〜四一年、岩波書店）所収、および丸山真男『丸山真男講義録』全七冊（平成一〇〜二年、東京大学出版会）を参考にした。

二 丸山真男の日本精神史評価

丸山真男の日本精神史評価 丸山は日本が大陸から付かず離れずのまさしく適当な地理的距離にあったために（たとえば朝鮮やイギリスはそれぞれ中国大陆とヨーロッパ大陸の歴史文化に密

接にかかわり、太平洋上のマリアナ諸島やマーシャル群島はまったく影響を受けない)、民族的文化的同質性を維持したまま、しかも、高度な外来の文化に接触することが可能であったと考える。日本は外に対して閉じつつ開かれ、開かれつつ閉じていたわけである。この結果、外来の文化を次々に吸収しながらも、精神的「原型」(古層)が執拗に残ってしまった。「原型」が外来の規範をどのように修正したか、その偏差として日本精神史を論じようとするのが丸山の一貫した壮大な方法論である。

「原型」とはなにか。宗教社会学的に見ると、日本の宗教意識は特定の共同体(氏族や村とか国家)に対する災厄を防ぎ、祥福を招くという段階にとどまり、普遍主義・普遍宗教が発達しなかった。これは外から学ぶしかなかったのである。普遍主義が発達しなかったということは、普遍に対する個の責任とか主体性が生まれなかったということでもある。これが強固に残存する「原型」である。

また、次のように「原型」を言い換えてもよい。(1)日本には伝統的にキリスト教のような神、あるいは自然法(権)、もしくは天とか法(ダルマ)というような普遍的人格、ないし普遍的原理が存在しなかった。(2)日本人は伝統的に意志性が弱く、時代の勢いに屈服し状況に流されてしまうような自然的性格、なすがまま、なるがままという傾向が濃い。(1)「普遍的原理の欠如」と(2)「意志性(作為性)の弱さ」の二点である¹⁾。

ところで、丸山の説明のしかたからも分かるように²⁾、この二つは並立ではなく、(1)の「普遍的原理の欠如」こそ根源的な要素であり、(2)の「意志性(作為性)の弱さ」は(1)から必然的に派生してくる。一般に確固たる理念や理想あるいは明確な目的や目標を持っている人は意志も強くなる。理念倒れ、掛け声だけで実行がさっぱり、という人も少なくはないが、理想や目的がなければそもそも意志が起こらない。普遍があってこそ、普遍に対する個の主体性とか責任感も目覚める。日本人に伝統的に強い意志性・主体性が希薄だったのは、キリスト教におけるような神、あるいはこれに相当する理念がなかったからであるということになる。

ついでに言うに日本に強力な理念がないということは、逆に強烈な悪魔的・反普遍的理念、たとえば、ドイツ民族による世界支配やユダヤ人抹殺というナチスのような思想もなかったということでもある。したがって、丸山が見事に分析したように、ファシズムのような反普遍理念の思想でも、ドイツのナチズムが悪魔的な理念から強烈な能動的ニヒリズムの性格を持つのに比べ、日本の軍国主義はしでかした行為は同じでも、確信犯の性格がいかに弱く、やってしまっただけからオロオロするタイプ、矮小で状況追随型ということになる。強い原理もしくは原理的人格、あるいはまったく逆に悪魔的な理念の存在の有無が意志性の差となって出てくるのである。

もとより、原理の内容や形態によって、意志性の強度や現れ方自体にかなりの差が出てくるということはあろう。たとえば原理がきわめて強固・明確であっても、一見意志性が軟弱のように世間に映ることはありえる。たとえば、悪しき現世の秩序に対しても服従することを神の命令として受容するような宗教では、人々は従順、無抵抗、非暴力、殉教というような非意志的な態度を示すであろう。これは現象的には「なすがまま」、「なるがまま」と映る。しかし、確固たる信念にもとづいて、無抵抗を貫き通すことはきわめて意志的な態度である。

また、自然法のように宇宙自然に存在する形態の原理では一種の自然（無意識）の論理が出てくる。たとえば、アリストテレスの倫理哲学であれ、朱子学の自然法的道德思想であれ、人は最終的にはとくに意識・意志せず^{のり}に道德状態にかなうことが理想とされる。おのれの欲するままに行為して、なおかつ、矩を越えることがないという孔子晩年の境地（『論語』為政第二）といったところか。これはもともと形相なり天理なりが自己の本性（自然性）の中に存在するからである。自己内の原理的本質が無意識のうちに、ごく自然な形で、しかも完全に発揮される境地こそ最高のものとなる。これも意志的というよりは一種のおのずからという意味での自然的状態への到達である。しかし、その状態に到るために、人々は厳しい努力、主体的な勉学修練をおのれに課さなければならない。これにはまさしく強い意識的・意図のプロセスを絶対に必要とする。

とくに、丸山が高く評価するカルビニズムや浄土真宗のような世俗内禁欲の思想では、神（阿弥陀仏）の意図に従って、生活や行動を日々内省し合理化していこうとするから、原理（神・仏）そのものは彼岸的・超越的でも（その意味でまったく「作為的」ではなく「自然的」となるが）、行動様式は意志的・自覚的になる。このタイプの信仰は宗教者の生活がとかく瞑想的・観照的あるいは隠遁的になるのとは違って、一種のダイナミズムを持っているわけである。

このように普遍的原理（人格）の内容や形態によって、意志性の現れ方ないし強度のようなものが違ってくるということは考えられる。原理が宗教的もしくは自然的であれば、時に従順や心の平安のような一見非意志的な態度がよしとされたりする。しかし、原理や原理的人格の内容や形態がなんであれ、それが存在する場合には、それがいない場合に比べて、はるかに意志の契機が明快に出てくることは否定できない。非暴力・無抵抗も運命に任せるのと断固たる信念から出るのとはまったく違い、後者の場合は外見がどうであれ、きわめて意志的である。

そして、原理自体がもはや自然的ではなく、主体的・作為的に作った、あるいは少なくとも作られたものである場合には、意志性（作為性）がいっそう強く現れてくる。荻生徂徠と福沢諭吉の場合がそうである。前者の原理は礼楽であり、後者のそれは文明というように、これらはもはや天理や自然法のように自然に存在するものではない。礼楽は聖人が作り、時の君主が状況に応じて作り直すものである。文明は知識人と民衆によって意識的無意識的に作り作られ選び取られ、歴史の流れとなってきた。こういうように主体的に作ったか、少なくとも作られた原理であると、そこから生じる態度もまた主体性の度合いがいっそう強くなる。徂徠の理想とする君主は無為自然に天下を治めるものではなく、状況に応じて適切に法制度を設定改正施行するものである。福沢は知恵と勇気を持って文明化を押し進める国民を育てようとした。原理が作為的であればあるほど、人の態度も主体的になる。

そうすると、丸山の理想は普遍的な原理、できれば自然的ではなく主体的な原理の存在と、そこから生じてくる強い意志的態度ということになる。もちろん、カルビニズムや浄土真宗の世俗内禁欲のように、神や阿弥陀仏の意図に従って不断に生活を内省し改めていこうとする思想では、宗教的な原理の下でも、意識的・主体的な生活は十分に可能にはなる。丸山はそちらの方を好むのであろうか……。飯田泰三氏は『丸山真男講義録〔第四冊〕日本政治思想史一九六四年』の「解題」で丸山と加藤周一との対談「歴史意識と文化のパターン」（昭和四七年）を引用して、

丸山はカルビニズムや鎌倉仏教とくに親鸞の浄土真宗のような超越神（と世俗内禁欲）の思想に深く惹かれていと述べている³⁾。これは丸山が内在的傾向を持つ原理（たとえば儒教の天理）は結局、体制と妥協してしまったこと、日本ではとくにそうなりやすいことを嘆いたからであるが、そうなると、丸山は福沢的な文明（内部に普遍性を含んだ歴史の展開）より超越神を支持しているように見えるが……。ただし、超越的原理もまた内在的原理とは違った形で欠点を抱えていることはもちろんである。

それはともかく、いちおう「自然」から「作為」へという丸山の方法的価値判断を前提とするならば、原理も作為的であり、行動様式も主体的であるのが近代の理念形ということになる。近世近代では丸山はこのタイプの思想者を好んで取り上げてきた。そして主体的な原理は徂徠—礼楽—中国、福沢—文明—西洋というようにいつも日本の外側に存在したから、丸山は外国、とくに西洋崇拝者のように映る。徂徠の礼楽は中国モデルであるが、そこに西欧的作為性を読み込もうとしているから、やはり一種の西欧賛美である。

丸山の陸羯南論 丸山もこれを意識していて、『日本の思想』（昭和三六年）の「あとがき」で日本の思想に対する評価が低い、西洋崇拝だというような批判に対して、いや、そんなことはない、私は徂徠や福沢だけでなく陸羯南の保守主義も取り上げているではないか、あるいは「明治国家の思想」（昭和二四年）も見てくれというような弁明をしているが⁴⁾、私はこれにはまったく納得できない。丸山の羯南論は徂徠や福沢を扱う場合とある部分で高い共通性がある。日本主義者の羯南を論ずる場合ですら、一種の西洋崇拝と言え西洋崇拝なのである。その点を以下に述べる。

陸羯南に対する再評価は丸山真男の「陸羯南——人と思想——」（『中央公論』、昭和二二年二月号）から始まっていることは多言を要すまい。小論ではあるが、丸山による高い評価を契機として羯南研究が進み、全集の編纂もなされていった。戦後における羯南研究そして明治の保守主義研究の端緒としてまことに意義のある論文であった。

この論文で丸山は羯南の評価をナショナリズム（国権的・政治的ナショナリズムと伝統的・文化的ナショナリズムの双方を含む⁵⁾）とデモクラシーを結合させたところに置いている。つまり、国家的・民族的なものと普遍的なものとを調和させようとしたということである。その意味で明治期のナショナリズムが昭和前期のそれよりも健全であったというとらえ方は見事であるが、しかし、これでは羯南の伝統主義それ自体を評価したことにはならない。丸山の羯南論の最大の問題はここにあると思う。

羯南の日本主義の内容自体ではなく、ナショナリズムを普遍的なものによって調和・規制しているところを取り出してほめるというやり方は、言い換えると、日本の伝統は、その内容にもよるであろうが一羯南の場合は国体論であるからほめようがないという事情はあるが一、それほどすばらしいものではない、むしろ危険であるから、日本的なものは絶えずヨーロッパの原理によって規制されてはじめて主張できるものとなるという暗黙の大前提に立つものである。これは実は伝統の評価になっていない。保守主義を評価する格好をしながら、伝統それ自体を本当は評価していないことを裏から雄弁に物語っているからである。丸山は日本の伝統に自信がなかった（い

やむしろ、丸山は日本人であることを愛さず、嫌悪していたと言ってもよいくらいである⁶⁾。

普遍性と伝統性・固有性 羯南という保守主義者を取り上げた場合ですら、丸山はその伝統自体ではなく、伝統を外来の規範と調和させたことにその評価の機軸を置いていた（羯南に限らず、明治の保守主義を取り上げた「明治国家の思想」でも観点はまったく同じである）。そうしてみると、羯南に対する評価は一見異質に見える徂徠や福沢についての評価と、ある部分でよく似ている。つまり、礼楽というような中国型（先述のようにより正確に言うと、徂徠の礼楽は中国型、しかし、そこに丸山は近代の主体性を読み込んでいるから中国プラス西洋型）の、あるいは文明という西洋型の外来の原理を信奉する思想家か、せいぜいそれに伝統を調和させた者ということになる。ついでに言えば、丸山が徂徠や福沢以外に評価する者は、聖徳太子、法然、親鸞、道元、日蓮などであるが⁷⁾、今度はいずれもインド源流の仏教という普遍的原理に拠って、国体や政治的権威や世俗的価値を相対化した人々であり、パターンとしては同じである。

丸山はたしかに日本の伝統をある部分の評価しているのだが、それは外来—インドか中国か、しからざれば西洋原産—の普遍的原理を採用した「伝統」か、そこに調和させた「伝統」ということになる。羯南のような保守主義者を評価する場合でも、このパターンなのである。もちろんこれは日本人がたんなる模倣に終始したという意味ではない。丸山が鎌倉仏教を世界に特筆すべき傑出した思想であると高く評価しているように⁸⁾、日本人の手によって外来原理が革新深化される場合も少なくない。けれども、原理自体は外からの借り物である。

丸山には、外来型規範にならった伝統ではなく、日本独自の伝統を拾い上げ、それを評価し深化させて未来に生かそうという志向がない。中国にもインドにも西洋にもない日本独特の伝統を掘り上げ、深め、広げ、豊かにし、中国文明やインド文明あるいは西洋文明とは違う土壌から、高度な普遍性を持った原理を育てていくという発想を持っていない（丸山は武士道の主体性をかなり評価しているが、自身がよく承知しているように、武士道から普遍的原理は導出されえない⁹⁾）。丸山の伝統を評価しているという言い分に納得できないと書いたのはそういう理由からである。

丸山方法論の継承 こういう丸山の普遍的原理と日本精神についての方法論は多くの研究者に影響を与えてきたが、とくに植手通有氏にもっとも明快に引き継がれている。植手氏は明治中期の志賀重昂ら政教社の国粹主義について次のように論じている。

「彼等は各国には「固有の元気」として「国粹」があるべきであり、その「国粹」は「他国に於て模擬すること能はざる」ものでなければならぬと理解して（あるいは誤解して）、それを日本の過去に求めていったのである。そうするならば、忠君感情や美的特性にいづつののもっとも自然であろう。

こうした「独自性」を過去に向って追求してゆく態度は、「(理想的) 欧化主義の「非歴史性」を批判し、「自主自由の港湾」への漸進的な改革を唱えた視点と明らかに異質のものである。彼等の欧化主義批判、いな彼等の思想自体には初期からこうした二つの要素が必ずしも明確に自覚されぬままに、分裂矛盾して含まれていた。これが彼等の「国粹主義」の曖昧性の核心であるが、右のように普遍との断絶を価値とするととき独自性への志向が一たび形成されるならば、それは

やがて他方における普遍志向的契機を排除し、彼等の思想を偏狭な「個別性」の枠の中へ閉じ込めていかざるをえないであろう。」¹⁰⁾

植手氏は政教社の国粋主義が「独自性」にこだわることは普遍性を放棄することであると言う。たしかに彼らの国粋主義の中身は多くの場合せいぜい国体論程度であったから、この評価は政教社については（そして実のところ多くの国体論的保守主義者についても）おおむね妥当である。しかし、一般論として伝統にこだわることは普遍性の放棄につながるという意味ならば、私は納得できない。日本の独自性の中から可能性を持つものを拾い出し、それを普遍的なものに育てるという方法論があるではないか。

こう言うのもいまさらめているが、キリスト教なり自由なり権利なり民主主義なりあるいは科学なり（科学は自然の因果関係の究明を目的とするという意味では価値中立的であるが、学問の自由、迷妄や因習からの開放、真理の公正性や普遍性、そして、その成果がもたらす豊かな生活、それらが相まって自由や権利や平等また民主主義を推進し普及させたという点で強力な規範的作用を持つ）、今日現代世界において完璧ではないにしろ、かなり高い普遍性を持つと思われる理念や方法はすべてどこかの一たとえばギリシャ、中東、西欧というような一地域に生まれたものである。これらの理念や方法はもともと普遍的な構造を持っていたと言ってよいのであろうが、また一方、普遍化させようとする努力によっていつしか世界に通ずるようになっていった。自由も民主主義もそういう意味では地域や伝統の産物にほかならない¹¹⁾。そうだとすれば、日本という地域や伝統の中から普遍的な可能性を持つものを探しだし、育てていく努力を最初から放棄してしまう必要はない。丸山の言うように、たしかに日本の特殊から普遍への突破はなまやさしいものではない、質的な飛躍、ないし回心のようなものが必要になるであろう¹²⁾。しかし、日本人にそれができないと言うなら自国民に対する侮辱になろう。また、独自の伝統を普遍化するという方法論を取らないと国粋主義や伝統主義はせいぜい西欧主義との調和を図ったという点でしか評価されないものになってしまうであろう。

日本の普遍的文明への貢献方法 丸山も植手氏もある部分で日本の伝統を高く評価しているのだが、それは古代・中世から江戸期まではインド式普遍か中国式普遍を取り入れたもの、近代では西欧式普遍を採用するか、それに近いもの、もしくはそれと調和するものであるから、日本が今も昔も普遍的文明に貢献する方向は、まずともかくインドや中国の規範、あるいは西洋の近代的な原理・原則をいったんは学び取り、それを深め、できればやがては超えていくというものになる。たとえば、鎌倉仏教はその方向で世界的に見ても傑出した思想者を生み出した。近世では儒教を革新した徂徠や幕末維新时期では西洋文明のすぐれた理解者佐久間象山や福沢諭吉のやり方である。そういう努力によって外来の原理がやがては日本人の生活に密着して、あたかも昔からそこにあったように思える時が来るかもしれない。それだけではなく、我々の生活の中で外来の原理をより良きものに、より豊かなものに高めていくことも可能になってこよう。これはこれで普遍文明に貢献するきわめて重要な方法であり、外来原理の一種の内発化の道でもあろう。考えてみれば、我々は古来それを得意としてきた。

植手氏は『日本近代思想の形成』（昭和四九年）の「佐久間象山における儒学・武士精神・洋

学」の章の終わりで、普遍に西洋も日本もない、そんなことにこだわっていたら、地下の象山はいったいなんと言うだろうかと力強く述べていて¹³⁾、まことに深い感銘を覚える。伝統や固有性にこだわって、普遍性への志向を喪失してはならないのである。丸山が（日本における中国・インド・西欧の伝統を愛し、一方、）日本独自の伝統をひそかに嫌うゆえんもそこにある。しかし、日本が普遍に貢献する方向はこれひとつだけなのであろうか。

東洋主義者の視点 ここで日本の伝統に見切りをつけている点では同じであるが、西欧的原理ではなく、日本人が古くから親しんできた東洋的原理の再生・再解釈を図るという方法もある。たとえば松浦玲の横井小楠研究がそうで、彼は明らかに丸山・植手流の「近代主義」「西洋主義」に反発を持っており、儒教の「伝統」の中に普遍主義再生への可能性を見出そうとしている。

「（幕末維新の思想を取り扱う場合の——筆者）評価のプラス・マイナスの軸となっているのは——植手としては当然のことながら——「近代的な政治思想」「科学的合理主義」つまりヨーロッパ近代思想であって、それをものさしとしてまだこれだけ離れているとか思想内容は新しいけれども概念装置はひどく古いなどと計算してみせるわけだ。（中略）植手自身が、「堯舜三代の政治」よりも「近代西洋の社会政治体制」の方が秀れていると信じており、そのことを、改めて証明してみせる必要のないほどまったく自明のこととして前提としている。（中略）しかし、私の見るところでは、植手も評価しているような「国家平等の観念」や「世界平和の思想」は、小楠の「概念装置」が伝統的だからこそ、つまり私の言葉で言えば儒教型理想主義だからこそ生み出したのであって、儒教自身の伝統的理想を煮つめることをしなければ、ヨーロッパのアジア侵略を咎める内容をもつ「世界平和の思想」を構想することなど不可能だったろう。」¹⁴⁾

トータルに見た場合、儒教が西洋近現代文明を凌駕するような優秀性を持つかどうかはなはだ疑問であり、私はその点で松浦氏に賛同はできないが、儒教は普遍主義的要素を相当持つから、その再解釈を通して新しく生かそうとすることは十分できる。もちろん仏教でも可能である。明治中期の保守主義者である志賀重昂や陸羯南の同時代人で言えば、同じように欧化主義に反対し、日本美術の復興に大きな業績をあげ、仏教を軸に東洋はひとつと唱えた岡倉天心がその典型である。そして、我々は儒教や仏教には西欧文明以上にはるかに長い付き合いがあるから——本当に日本人の生活に深く根ざしているかは実は大きな問題なのだが——、ついそれを日本の伝統の一種のようにも錯覚してしまうのである。

西洋崇拝と東洋崇拝 しかし、もちろんそれらは紛れもなく外来原理である。本来の普遍主義はすぐれた原理・理念に西洋も東洋も日本もないという立場であり、それでよいのだが、日本主義は可能かというテーマを設定した本論の視点からすると、西洋の外来性はいやだが、中国やインドの外来性はよいというのはおかしい話である（なじみの程度を言うなら、西洋文明も時間がたてばなじんでくる、というよりも、すでに今日の日本人は仏教や儒教よりも圧倒的に西洋文明・近現代文明に親近感を持っている。儒教や仏教はなくてもすむが、現代文明なしには日本の国家社会が一日たりとも維持できない）。丸山や植手氏が西洋崇拝なら、松浦は逆に東洋崇拝、儒教崇拝にならないか。丸山理論に対抗して、儒教的普遍主義を持ってきたことは伝統の再評価という点で意味はあるが、外来か内発かという視点からすると、まったく問題の解決にはなっていない

い。繰り返し言うように普遍性に西洋も東洋も日本もないのであるが、しかし、原理の出所由来をいったん問題にし始めれば、「西洋崇拜」も「中国もしくはインド崇拜」も外来崇拜という点では同じことになる。ここで考えているのはあくまでも日本の原理を構築する可能性はないのかということである。

このように、丸山も植手氏も、そして、松浦のような反丸山政治学の東洋的普遍主義者も日本の独自の伝統には非常に厳しい見方をしていた。日本の伝統に対する否定的な評価は進歩的、西欧型知識人に広く見られるものであるが、伝統主義の陣営も本当は日本の伝統に自信が持てなかったのである。明治維新以降に限っても、さまざまな保守主義・復古主義・国粹主義が現れ、結局、ことごとく失敗に終わっているが、それは彼らが日本の伝統を的確に認識・評価することも、育てていくこともできなかったからである。日本の伝統は進歩陣営から見ても、保守の側から見ても、そのように独自の普遍化可能性を持たないものなのであろうか。丸山も植手氏も東洋主義者も保守主義者も日本の伝統について、何か見落としや、思い違いをしていることはないのだろうか。別の角度から日本の固有性に光を当てることは不可能なのであろうか。実はこの点について、我々に深く豊かな示唆と内省を与えてくれる思想者・歴史学者がひとりいる。それが津田左右吉である。

注

- 1) 「原型」とその執拗な残存という視点は当然丸山の全業績を一貫するものであるが、とくに丸山真男『丸山真男講義録』全七冊（平成一〇～二年、東京大学出版会）参照。
- 2) 丸山真男『丸山真男講義録〔第四冊〕日本政治思想史一九六四』（平成一〇年、東京大学出版会）、七一頁。
- 3) 同、飯田泰三「解題」、対談「歴史意識と文化のパターン」（昭和四七年）は『丸山真男座談 7』（平成一〇年、岩波書店）に収録。
- 4) 丸山真男『日本の思想』（昭和三六年、岩波新書）、「あとがき」参照。「明治国家の思想」は『丸山真男集』第四卷（平成七年、岩波書店）に収録。
- 5) 両方は時に強く連関するが、本書が対象としているのはもちろん伝統的・文化的ナショナリズムの方である。国権的・政治的ナショナリズムが適切に抑制されなければならないというのは、日本に限らず、いわばどここの国にも当てはまる話で、その点で丸山に異を唱えているわけではない。
- 6) 丸山が「土着」とか「日本的」なものをアレルギーが出るほど嫌い、自身の乗った飛行機が羽田を離陸するとぞまあみろと叫びたくなるほどの快感をいつも覚えていたことは、「日本の近代化と土着」（『未来』（昭和四三年五月）、『丸山真男集』第九卷（平成八年、岩波書店））参照。もっとも「土着」という言葉は強い反権力性、土俗性を含み、「日本的」という場合とただちに同じではないが。なお、高野清弘「私の丸山真男体験」（『甲南法学』第四七巻第二号（平成一八年一一月）、のちに同『政治と宗教のはざまでーホップズ、アーレント、丸山真男、フッカーー』（平成二一年、行路社）に収録）注の（30）参照。
- 7) 丸山真男『丸山真男講義録〔第四冊〕日本政治思想史一九六四』（平成一〇年、東京大学出版会）、第四、五章。
- 8) 同、二三一頁。
- 9) 丸山真男『忠誠と反逆一転形期日本の精神的位相一』（平成四年、筑摩書房）二〇～一、七〇頁、同『丸山

真男講義録「第五冊」日本政治思想史一九六五』（平成十一年，東京大学出版会）二五三～四頁。

- 10) 植手通有『『国民之友』・『日本人』』，松本三之介編『政教社文学集（明治文学全集 37）』（平成元年，筑摩書房），四〇九頁。
- 11) 普遍的な原理といえども，原初的な実態はかなりナショナルな場合がある。たとえば，ユダヤ教は最初から神の性質において高い普遍性を持っていたが，しかし，民族宗教であるという意味では限界があった。その限界を乗り越えようとする努力からキリスト教が生まれた。キリスト教も当初はローマとかヨーロッパに限定されていたが，その性格により，また，人々の努力により今日では白人以外にも広く受け入れられている。人権もそうである。もともと自然権は不変の宇宙や人間性に根ざすという時間・空間・人種を超えた普遍性を持っているが，それとても最初はせいぜい西欧や白人という一定の地域や人種に限定されていたと言ってもよい。近代のはじめにアジア人やアフリカ人に人権があるなどと考えた欧米人はほとんどいなかっただろう。けれども，人権の普遍的な性格により，また人権を広め，受け入れようとする人々の努力によって，真に世界的な原理になっていたのである。もちろん，この程度のことは丸山もよく承知しているはずであるが……。
- 12) 前掲丸山「日本の近代化と土着」参照。
- 13) 植手通有『日本近代思想の形成』（昭和四九年，岩波書店），三二二～七頁。
- 14) 松浦玲「文明の衝突と儒者の立場—日本における儒教型理想主義の終焉（三）—」，『思想』（昭和四八年一〇月）。五七～八頁。また，注の（20），（23）を参照。松浦は直接には植手通有氏の「明治啓蒙思想の形成とその脆弱性—西周と加藤弘之を中心として—」（植手編『西周 加藤弘之（日本の名著 34）』（昭和四七年，中央公論社）のちに同『日本近代思想の形成』（昭和四九年，岩波書店）に収録）における近代主義を批判しているが，もちろんその背後にある丸山方法論も意識しているであろう。また，松浦は源了円『徳川合理思想の系譜（中公叢書）』（昭和四七年，中央公論社）も近代主義のひとつと見ており，同感である。なお，松浦編『佐久間象山 横井小楠（日本の名著 30）』（昭和四五年，中央公論社）も儒教の理想主義を西欧近代文明に対抗させる図式は同じである。